Die Kunde N. F. 60, 2009, S. 293–304

Entstehung und Evolution der Religionen aus religionswissenschaftlicher Sicht

The origin and evolution of religions from the viewpoint of theological science

Von Ina Wunn

Schlüsselwörter: *Europa; östlicher Mittelmeerraum; Paläolithikum; Mesolithikum; Neolithikum; religiöse Evolution; Abwehrgesten; Bestattung; Urmutter; frühe Göttinnen*

Keywords: *Europe; Mediterranean; Palaeolithic; Mesolithic; Neolithic; religious evolution; defensive gestures; burial; mother goddess; ancient goddesses*

Zusammenfassung: *Die Frage nach der Entstehung von Religion kann mit Hilfe kognitionswissenschaftlicher Ansätze nicht befriedigend beantwortet werden, vielmehr ist die gesamte Breite religionswissenschaftlicher Forschung einschließlich Religionsethologie und Religionssoziologie heranzuziehen. Ausgangspunkt jeder Überlegung zum Thema der frühesten Religiosität hat dabei der archäologische Befund zu sein. Demnach entstand Religion in dem Moment, in dem sich der Mensch der Bedrohtheit seiner Existenz bewusst wurde, aus einem Repertoire von Abwehrgesten und Signalen zusammen mit der Fürsorge für die Verstorbenen. Vor allem die so genannte schamweisende Frau mit ihrer Kombination beschwichtigender und drohender Signale entwickelte sich von einem schützenden Objekt zu einem beschützenden Wesen, das sich anschließend in einem Prozess kultureller Evolution in regelrechte Göttinnen mit festen Zuständigkeitsbereichen aufspaltete.*

Abstract: *In recent years the application of cognitive theory has brought the recurring question about the origin of religion to the fore again. Whilst prominent theories deal with the brain's structure and function and its significance for the emergence of religion, they do not take into account the archaeological and historical dimensions of religion. Taking these into consideration along with sociology and ethnology, we see that religion emerged from a set of defensive gestures and customs together with rituals for the dead. The historical development of a mother figure as a guardian of the home and hearth on the one hand, to the goddess of the cairns on the other hand, and finally, to a goddess of the ancient world follows the rules of cultural evolution.*

1. Einleitung

Seit der Neurologe Eugene d'Aquili (1986) als einer der ersten Phänomene mit Hilfe neurobiologischer Methodik untersuchte, die gemeinhin der Sphäre des Religiösen zugeschrieben werden, und damit die Entstehung von Mythos und Ritual letztlich auf hirnphysiologische

Vorgänge zurückführte, reißt die Kette der Veröffentlichungen nicht ab, die kognitionswissenschaftliche, neurologische oder evolutionsbiologische Ansätze hinsichtlich der Frage nach Religionsentstehung bemühen.

Dabei wird Religion stets als defizitäre Wahrnehmung der Wirklichkeit, als Konstrukt und Ergebnis hirnphysiologischer Prozesse verstanden, die den Menschen entweder zwingen, Tieren menschliches Denken und Fühlen zuzuschreiben (Mithen 1996; Clottes/Lewis-Williams 1997; Dawkins 2007), aus gesichtsähnlichen Strukturen in den Wolken Götter (Guthrie 1993; Boyer 2004) oder aus mystischer Versenkung einen Mythos zu konstruieren (Newberg/d'Aquili 2003). Der Ursprung von Religion ist nach den oben genannten Theorien einmal im Formenkreis des Schamanismus, ein anderes Mal im Polytheismus oder gar in einer Religion zu suchen, die essentiell auf Meditationspraktiken – wie der heutige Buddhismus – fußt. Die vorgestellten Entwürfe haben nicht nur den Schönheitsfehler, sich bei jeweiligem universalem Anspruch gegenseitig auszuschließen – höchstens ein Entwurf kann richtig sein! Darüber hinaus zeigen sie eine eklatante Unkenntnis der notwendigen Gebundenheit der Religionstypen an die jeweilige soziale Organisation der fraglichen Gesellschaft (Bellah 1973; Dux 2000) und, was möglicherweise schwerer wiegt, vernachlässigen die historische Dimension von Religion (Ginzburg 1986). Menschliches Denken und Handeln – und damit auch religiöses Verhalten – sind zwar in gewissen Grenzen determiniert durch die biologischen Grundlagen des menschlichen Erkenntnisapparates, innerhalb dieser Grenzen aber intensiv kulturell geprägt und damit das Ergebnis einer Vielzahl von Einzelentscheidungen und Ereignissen im Laufe der menschlichen Geschichte; das wiederum ist eine Folge der menschlichen Adaptationsstrategie an ständig wechselnde Umweltbedingungen: Ererbte und damit starre Verhaltensprogramme wurden im Laufe der Evolution zunehmend durch solche ersetzt, die sich das Individuum in einem eigenen Adaptationsprozess sukzessive durch Lernen aneignen muss – und erlernt wird das gesammelte Wissen der konkreten Gemeinschaft, in der die Sozialisation des Individuums stattfindet.

Wenn es also darum geht, die Frage nach dem Ursprung und der frühen Entwicklung von Religion zu stellen, kann diese nicht auf neurobiologische Ansätze reduziert werden, sondern hat das gesamte Repertoire religionswissenschaftlicher Forschungen mit einzubeziehen. Das heißt aber, dass die Entstehung von Religion nicht nur aus neurobiologischer und ergänzend auch aus verhaltens- und evolutionsbiologischer Warte zu erörtern ist, sondern dass sie gleichzeitig sowohl als Produkt geschichtlicher Ereignisse als auch als Funktionsträger innerhalb früher Gesellschaften gesehen werden muss.

Dabei hat jede Diskussion der Frage nach Entstehung von Religion zunächst einmal auf empirischen Grundlagen zu fußen. Diese empirischen Grundlagen liefern die Paläoanthropologie und die Archäologie, die das Material bereitstellen, mit dem sich die empirische Erforschung vorgeschichtlicher Religionen auseinandersetzen muss.

Hinsichtlich der zeitlichen Dimensionen ist die Entstehung von Religion zwischen der Hominisation in den Savannen Ostafrikas einige Millionen Jahre vor unserer Zeit und dem Chalkolithikum des Mittelmeerraumes an der Schwelle zur Hochkultur anzusetzen. Dem Umfang des zeitlichen Rahmens entspricht die Vielfalt der Erscheinungen des Religiösen, wie es sich in paläoanthropologischen bis archäologischen Spuren manifestiert: Das Spektrum der Spuren möglicherweise religiösen Handelns (soweit archäologisch nachweisbar) reicht von Manipulationen an den Skeletten der Verstorbenen im mittleren Paläolihikum bis zur Vielfalt der Tempelanlagen, Gräberstätten, Ahnen- und Götterfiguren im ausgehenden Neolithikum.

2. Der Input der Religionswissenschaft – was wir über Religionen wissen

Wenn der empirische, das heißt hier der anthropologische und archäologische Befund jeder wissenschaftlichen Aussage zum Thema Religionsentstehung zu Grunde gelegt werden muss, ist dieser allein jedoch kaum ausreichend, um befriedigende Antworten auf die Frage der Religionsentstehung zu geben. Vor allem das „warum" ist keineswegs beantwortet, noch viel weniger die bereits in der Einleitung angesprochenen komplexeren Fragestellungen nach möglichen Entwicklungsprozessen innerhalb des Formenkreises des Religiösen. Genau hier setzt religionswissenschaftliche Forschung an und nimmt dabei gerade die Empirie, nämlich den konkreten archäologischen Befund und die Möglichkeiten seiner Einordnung in ein Gesamtkonzept des Religiösen ins Visier. In diesem Zusammenhang ist die Berücksichtigung von Erkenntnissen der Religionssoziologie unerlässlich.

2.1. Religionssoziologische Ansätze

Bereits Charles Secondat de la Brède et Montesquieu (1689–1755) hat darauf hingewiesen, dass soziale Organisation, Formen von Herrschaft und Religion korrelieren. Seine Nachfolger Jaques Turgot (1727–1781), Antoine de Condorcet (1743–1794) und vor allem der Begründer der Soziologie, Auguste Comte (1798–1857), haben den Montesquieu'schen Ansatz zu einer Typologie der Religionen ausgearbeitet, die bis heute Bestand hat und zuletzt von dem amerikanischen Religionswissenschaftler Robert Bellah aktualisiert wurde (Wunn 2003). Ergänzt durch ethnologische und kulturanthropologische Forschungen (Jensen 1948; Evans-Pritchard 1956) lässt sich heute eine Religionstypologie aufstellen, die gesellschaftliche Organisation, ökonomische Aneignungsformen und die religiöse Vorstellungswelt in einen definitiven Zusammenhang bringt. Demnach kennen einfache Wildbeutergesellschaften keine Religion im heutigen Sinne. Zwar gibt es eine vage Vorstellung von einem Deus otiosus, der jedoch in das Leben der Menschen kaum eingreift und vor allem keiner Rituale und keiner Verehrung bedarf. Höchstens wird ihm nach erfolgreicher Jagd ein Opfer in Gestalt eines Stückchens vom Herzen oder der Lunge der Jagdbeute dargebracht, die man auf den Waldboden legt. Ähnlich vage bleiben Jenseitsvorstellungen: Bei den Ituri-Pygmäen wird der Verstorbene im Wald deponiert, wo sich seine Seele auch weiterhin aufhalten wird. Bestattungsrituale sind unbekannt (Mbiti 1974, 43; 90).

Auch unstratifizierte Viehzüchternomaden-Gesellschaften wie die Nuer oder die alten Israeliten kennen einen Hochgott, der aber gleichfalls otios, d. h. untätig bleibt. Hinzu kommen weitere Geistwesen, mit denen man kommuniziert, die aber ebenfalls keine festen Zuständigkeitsbereiche oder gar Eigenschaften zeigen. Charakteristisch für diese Religionsform ist das Ritual mit blutigen Tieropfern, das immer dann vollzogen wird, wenn ein schwerwiegender Verstoß gegen ethische, von Gott gesetzte Normen stattgefunden hat (Evans-Pritchard 1956). Ritualreich ist auch die Religion früher Hackbauern oder einfacher Ackerbaugesellschaften, die gleichfalls gesellschaftlich nicht stratifiziert sind, also keine politischen Hierarchien und Arbeitsteiligkeit ausgebildet haben. Hier dient das Ritual, wie der Kulturanthropologe Victor Witter Turner (1996) zeigen konnte, der Bewältigung von Konflikten innerhalb der Gesellschaft. Der religiöse Kosmos dieses Gesellschaftstypus ist gekennzeichnet durch so genannte Dema, übermächtige Gestalten, die aber keine Götter sind. Sie erscheinen in mythischer Frühzeit, erleiden ein bestimmtes, meist grausames Schicksal und erschaffen damit die Lebenswelt des fraglichen Volkes. Durch diese Dema kamen Liebe und Tod in die Welt, sie brachten die wichtigsten Nahrungsmittel hervor und schufen die soziale Ordnung, um dann als Himmelswesen, meist als Mond, über ein Totenreich zu wachen. Religiöses Handeln konzentriert sich hier auf das Ritual, in dem das Schicksal der Dema nicht nur nachgestellt,

sondern wiederholt wird, um die einmal gestiftete kosmische Ordnung zu erhalten (JENSEN 1948). Erst im Laufe der Geschichte und in Zusammenhang mit aufkommender Arbeitsteiligkeit und gesellschaftlicher Stratifizierung entstanden aus den Dema Götter, denen man dann im Kultus opfert. Die Erkenntnis, dass es sich beim Kultus um einen Gabentausch handelt, bei dem neben materiellen auch nicht-materielle Güter getauscht werden und bei dem zwischen den Beteiligten ein starkes soziales und seelisches Band entstehen soll, verdankt die Wissenschaft dem französischen Soziologen Marcel MAUSS (1997).

Der Monotheismus mit seinen vielfältigen Erscheinungsformen gehört dagegen einer anderen Gesellschaft und einem weit jüngeren Zeitalter an, ist also für die Frage der Religionsentstehung nicht von Belang. Die Typologie der Religionen, wie sie hier exemplarisch dargelegt wurde, ist für die Frage nach der Entstehung von Religionen von höchster Brisanz: Wenn Religion bereits in Paläolithikum entstanden sein sollte, kann es sich zu dieser Zeit nur um den Typus einer Wildbeuterreligion gehandelt haben. Erst mit aufkommender Sesshaftigkeit kann nach Spuren von Ritualen oder nach götterähnlichen Wesen gesucht werden, die dann jedoch den Charakter von Dema und keineswegs den der Hochgötter der Antike gehabt haben müssen.

2.2 Religionsethologische Ansätze

Bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert stellte der Kunsthistoriker und Begründer der Kulturwissenschaft, Aby Warburg, die Frage nach den Ursachen der Religionsentstehung und griff dabei auf die Verhaltensbiologie zurück. Die geschichtliche Entwicklung körperbezogener Ausdrücke deutete er als Folge einer Interferenz von Affektenergien und kulturellen Verarbeitungsmustern, die er in der Ikonographie der religiösen Kunst kulturübergreifend nachweisen konnte. Ursache des Kulturschaffens ist nach Warburg die Angst als der überragende Affekt und in Folge die Versuche, diese Angst zu beherrschen, woraus sich letztlich alle kulturellen Leistungen einschließlich Religion und Ritual sowie die Kunst entwickeln. Nach Warburg findet sich der Mensch in einer chaotischen Welt, in welcher unverständliche Phänomene Angst auslösend wirken. Auf diese Angst reagiert er „*mit entsprechenden semiotischen Ausformungen*“ (BÖHME 1997, 145), die als Fetisch, Totem, Symbol, Bild oder Zeichen auftreten können. Wie Warburg in seinem Aufsatz „Schlangenritual“, in dem er die Symbolik der Hopi in Oraibi/Neu-Mexiko, einer eingehenden Analyse unterzieht, deutlich macht, ist bei den Hopi der Angst auslösende und damit religionsbildenende Faktor die Wasserarmut des Landes, mit der sich die Hopi sowohl im Ritual als auch im Rahmen ihrer sakralen Kunst auseinandersetzen und in dem die Schlange, die wegen ihrer blitzförmigen Gestalt mit dem Regen bringenden Blitz magisch-kausal verknüpft wird, eines der zentralen Symbole darstellt. Am Anfang aller Religion stand demnach die Angst als notwendige psychische Grundausstattung im Kampf ums Überleben (WARBURG 1996; EIBL-EIBESFELDT/SÜTTERLIN 1992).

Angst entsteht aber nicht nur bei konkreten Anlässen, sondern sie überschattet die menschliche Existenz dauerhaft, zumindest seit dem Augenblick, seit der Mensch sich der ständigen Bedrohung seiner Existenz bewusst wird. Dieser Angst begegnete und begegnet der Mensch bis heute mit abwehrenden Gesten und Signalen, die nicht nur in der zwischenmenschlichen Kommunikation, sondern auch im menschlichen Kunstschaffen immer wieder eine Rolle spielten. Bereits in der Vor- und Frühgeschichte tauchen solche Signale auf (z. B. die Abwehrhand, phallisches und vaginales Drohen; EIBL-EIBESFELDT/SÜTTERLIN 1992, 169; 211; 401) und verweisen auf mögliche religiöse Bezüge vor allem im Zusammenhang mit dem Tod, mit Bestattungen und später – ab dem Neolithikum – mit einem beginnenden Ahnenkult, aus dem dann über evolutionäre Prozesse die bekannten Religionsformen Europas und des Mittelmeerraumes hervorgegangen sind.

Wie und wann (nämlich in Situationen tatsächlicher oder subjektiv empfundener individueller oder kollektiver Bedrohung) neue Religionsformen auch heute noch entstehen, machen Beispiele aus der aktuellen Religionsgeschichte deutlich, wie die Visionen der Bernadette Soubirous in Lourdes (DONDELINGER 2003) oder die Nahtoderlebnisse und Ufosichtungen im Amerika der neunzehnhundertachtziger Jahre belegen (GRÜNSCHLOSS 2003, 17–42). Bernadette Soubirous, heute die Heilige Bernadette von Lourdes, war das kränkliche und überdies schwach begabte Kind einer unschuldig in materielle Not geratenen Müllerfamilie, deren intellektuelle Kapazitäten nicht reichten, um sie zur Heiligen Kommunion zuzulassen und die nicht fähig war, in irgendeiner Form zum Familienunterhalt beizutragen. Beim Holzsammeln mit Gleichaltrigen hatte sie dann visionäre Erlebnisse, die der Ortspfarrer aufgrund bestimmter Aussagen Bernadettes als Marienerscheinungen deutete. Während Lourdes zum bekannten Wallfahrtsort wurde, fand Bernadette Aufnahme in einem Kloster, wo sie den Rest ihres kurzen Lebens in materieller Sicherheit und Geborgenheit verbringen konnte. Ufosichtungen als kollektives Phänomen traten dagegen in den 1980er Jahren in den USA unter dem Eindruck begrenzter Ressourcen und eines drohenden ökologischen Kollapses auf, in dessen Folge mehrere Individuen Ufos sahen, denen leuchtende Wesen entstiegen, die Wege aus der Krise wiesen. Letztlich handelt es sich bei den genannten und vergleichbaren individuellen und kollektiven Erlebnissen um Wahrnehmungen, wie sie aus neurologischer Sicht Vilayanur S. RAMACHANDRAN (1998) nach Reizungen des Schläfenlappens beschrieben hat, und die dann von den jeweiligen Visionären auf der Basis erlernten religiösen oder naturwissenschaftlichen Vorwissens gedeutet werden.

2.3 Entwicklungsgeschichtliche Aspekte

Das religiöse Vorwissen oder – konkret – die Elemente der Erscheinungsform des Religiösen werden im sozialen Kontext erlernt und weitergegeben, sind also innerhalb des jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Rahmens das Ergebnis der historischen Überlieferung der jeweiligen Gemeinschaft. Genau diese geschichtliche Entwicklung der Religionen und ihre Dynamik spielt bei der Rekonstruktion der ältesten Religionen eine entscheidende Rolle: Ein in diesem Zusammenhang eigens entwickeltes Modell der Evolution – denn Evolution ist abgesehen von jeweils spezifischen Evolutionsfaktoren zunächst einmal Veränderung in der Zeit, also Geschichte – orientiert sich im Unterschied zu bisherigen, ebenfalls evolutionistisch genannten Modellen an der biologischen Evolutionstheorie, d. h. Religionen werden einer dezidiert historischen und naturalistischen Betrachtungsweise unterzogen (WUNN 2003). Bei einem solchen Ansatz kann die Evolution der Religionen als adaptive Modifikation beschrieben und verstanden werden. Die natürliche, evolvierende Einheit ist in diesem Zusammenhang das jeweilige „Taxon Religion", hier dezidiert als Taxon entsprechend der biologischen Spezies verstanden, das durch die Schärfe der Abgrenzung zu anderen Religionen und nicht etwa durch ein gemeinsames Merkmalset von anderen Religionen getrennt ist. Als Evolutionsfaktoren konnten die natürliche Variabilität der Religionen, die Selektion durch die (soziale, politische, ökonomische und naturräumliche) Umwelt sowie die Adaptation ebenso herausgearbeitet werden wie die Mechanismen der Weitergabe an die folgende Generation (Vererbung).

Die Definition: Die religiösen Auffassungen der einzelnen Anhänger einer Religion unterscheiden sich in zahlreichen Merkmalen, Erscheinungsformen der Religionen vermehren sich in Abhängigkeit von den Bedingungen des jeweiligen Milieus unterschiedlich erfolgreich, religiöse Überzeugungen und religiöses Handeln sind kommunizierbar und werden von einem Individuum auf das andere übertragen. Die Evolution der Religionen ist demnach ein Mehrfaktorenprozess. Die Veränderung, die Entstehung und das Aussterben von Religionen sind (im Unterschied zur biologischen Evolution) direkt umweltabhängig, indem

die verschiedenen Faktoren der (natürlichen, sozialen, politischen und ökonomischen) Umwelt die Entstehung von Varietäten selbst und deren Erscheinungsbild steuern. Diese so entstandenen Varietäten vermehren sich über regelhafte Kommunikationsprozesse in Abhängigkeit von der Umwelt unterschiedlich erfolgreich.

Resultat dieser Überlegungen ist ein Modell, das die Entwicklung der verschiedenen Religionen in einer Weise beschreibt, die sowohl ihr heutiges Erscheinungsbild als auch ihren Wandel im Laufe der Geschichte erklärt (Cavalli-Sforza 1999; Wunn 2002). Dies bedeutet jedoch für die vorliegende Fragestellung, dass die frühen Religionen nicht isoliert voneinander betrachtet werden dürfen, sondern in eine historische Abfolge gebracht werden müssen, die die Veränderung des jeweiligen Symbolsystems (religiöses Denken, rekonstruierbar mit Hilfe der Ikonographie, und religiöses Handeln, soweit archäologisch nachweisbar) nachzeichnet.



Abb. 1
Shanidar IV, Irak.
Neandertalergrab.

3. Der archäologische Befund und seine Deutung

Dabei erlaubt unser bisheriges Wissen bislang noch keine lückenlose Darstellung eines natürlichen Entwicklungsprozesses, sondern bestimmte zeitliche Ausschnitte oder archäologische Kulturen mit ihren Besonderheiten und ihrer Individualität erhellen schlaglichtartig eine Epoche und Region. Es wird der zukünftigen Forschung vorbehalten sein, diese Lücken zu füllen und letztlich zu einem umfassenderen Bild dieses historischen Entwicklungsgeschehens zu kommen.

Nach bisherigen Erkenntnissen hat sich die Entstehung und Entwicklung von Religion wie im Folgenden beschrieben abgespielt:

Immer wieder erscheinen in der Vor- und Frühgeschichte Begräbnisse als sichtbares Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Tode einerseits und – ab dem Gravettien – eine Frauenfigur andererseits, die in unterschiedlichen, aber voneinander durchaus nicht unabhängigen Varianten religiösen Brauchtums angefangen vom Neandertaler über den *Homo sapiens* des Jungpaläolithikums und die ersten Ackerbauern bis zu den Erbauern der Megalithtempel die Religiosität des frühen Menschen prägten (Wunn 2005). Vorstellungen, dass es bereits in dieser frühen Zeit eine schamanistische Religion gegeben habe, sind dagegen Resultate eines unkritischen und methodisch unerlaubten ethnographischen Vergleichs, aus den oben genannten religionssoziologischen Gründen unwahrscheinlich und mit Hilfe des vorhandenen Materials keinesfalls zu belegen (Wunn 2000).

Hinsichtlich des Totenbrauchtums lassen sich erste Spuren eines bewussten Umgangs mit dem Tod bereits beim Neandertaler nachweisen (*Abb. 1*). Es scheint inzwischen eindeutig zu sein, dass spätestens die Neandertaler ihre Toten nicht nur gelegentlich bestatteten, sondern den Leichnam besonders zurichteten. Konkret befreiten sie die Skelette vom Fleischansatz, um sie auf diese Weise vor dem Verwesen und vor der Verschleppung durch Aasfresser zu schützen. Damit ließen sich zumindest Teile der materiellen Überreste des Verstorbenen, nämlich seine Gebeine, konservieren und so über den physischen Tod hinaus erhalten (Wunn 2005, 101–108).





Abb. 2
Vom schützenden Frauenidol des Paläolithikums zur frühneolithischen Urmutter.
a b c

Auch die Proto-Cromagnons und später in Europa die Cro-Magnons verfuhren in gleicher Weise. In Europa fand die Sitte schließlich ihren Höhepunkt in den mesolithischen Schädelbestattungen vom Typ Ofnet in Südwestdeutschland um 8000 v. h. und ihre Fortsetzung im Rahmen der Sekundärbestattungen zunächst des anatolischen, dann aber auch des europäischen Neolithikums (WUNN 2005, 189–191; 229; 269–270; ORSCHIEDT 1996, 325–345).

Sehr viel später als die Bestattungen, nämlich erst ab ca. 25 000 v. h., taucht das zweite entscheidende Element vorgeschichtlicher Religiosität auf. Im Gravettien erscheinen kleine Frauenbildnisse vom Typ der Venus von Willendorf (*Abb. 2,a; 3,a*), deren Attribute dem von der Ethologie beschriebenen Wahrnehmungsschema des Weiblich-Mütterlichen entsprechen und beruhigende und beschwichtigende Signale aussenden. Dazu gehören der übertrieben starke Steiß als Zeichen für ein potentielles sexuelles Angebot ebenso wie die großen Brüste als beruhigendes Signal der Mütterlichkeit.

Im Laufe der Jahrtausende entwickelte sich aus den zunächst noch naturalistisch dargestellten Frauenfiguren ein ganzes Formenset, das je nach zeitlicher und regionaler Verbreitung deutliche Variationen und Charakteristika zeigt. Diese Entwicklung der religiösen Ikonographie verläuft nach Regeln und Gesetzmäßigkeiten, die zuerst von dem zumindest in der Religionswissenschaft noch immer zu wenig bekannten Kulturethologen Otto Koenig erforscht und publiziert wurden (KÖNIG 1970). Durch Vereinfachung und Abstraktion entstanden einerseits schlanke, stilisierte Stäbchen, an denen nur noch ein betonter Steiß (*Abb. 3,c.d*) oder ein paar Brüste (*Abb. 3,b*) auf den Ursprung der Figur hinweisen, andererseits aber auch die schamweisenden, so genannten heraldischen Weibchen, wie sie im anatolischen Çatal Hüyük zuerst auftauchen (*Abb. 2,b.c*).





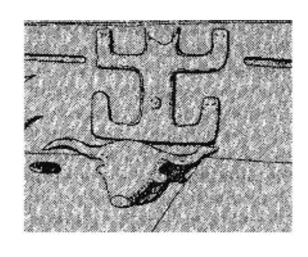

Abb. 3
Von der naturalistischen Frauenfigur zum stilisierten Amulett.
a b c d

Wenn für das Paläolithikum noch gilt, dass die Frauenfigürchen mit menschlichen Beschwichtigungssignalen ausgestattet wurden, um das Böse fernzuhalten, und dass dieser Effekt durch eine Häufung und Übertreibung der entsprechenden Signalreize gesteigert wurde, werden diese Fähigkeiten ab ca. 10 000 v. h. gezielt eingesetzt, um der Bedrohung Herr zu werden, die mit dem Tod einhergeht (Wunn 2005, 139; 218).

So fanden sich die lebensgroßen Frauenreliefs Çatal Hüyüks in solchen Häusern, die nicht nur Wohnhaus, sondern gleichzeitig Grablege waren (*Abb. 4,a*), während die Frauenfigurinen des neolithischen Anatolien zunächst in Begleitung von Totenschädeln auftauchten. Am deutlichsten werden die Zusammenhänge von schamweisender, also schützender weiblicher Figurine in Südosteuropa an der Fundstelle Lepenski Vir/Eisernes Tor: Hier steht das schamweisende und drohstarrende heraldischen Weibchen direkt auf dem Grab des Verstorbenen, das gleichzeitig der häusliche Herd und damit symbolischer Zugang zur Unterwelt ist (*Abb. 4,b*). Spätestens hier, also rund 15 000 Jahre nach dem Erscheinen der Venus von Willendorf, hat sich als adaptive Modifikation an gewandelte gesellschaftliche Voraussetzungen aus einem Mutterfigürchen mit schützender Funktion eine göttinnenähnliche Gestalt entwickelt, die sowohl für das heimische Herdfeuer als auch für die Toten und die Unterwelt zuständig ist.

Dieser kurze Überblick sollte gezeigt haben, dass, soweit archäologisch nachweisbar, Religion im Paläolithikum entstand und dass es genau diese frühen Traditionen und Vorstellungen um das Schicksal des Toten einerseits und die existenzielle Gefährdung der Lebenden andererseits waren, die nach religiöser Symbolisierung und Bewältigung verlangten. Daraus entwickelte sich unter dem Einfluss der Sesshaftigkeit die neue Religion der Neolithiker, die sich, von Anatolien aus zusammen mit der Technik des Getreideanbaus vordringend, in weiten Teilen Europas etablieren konnte, aber unter dem Einfluss lokaler Traditionen auch eine deutliche Veränderung in Anpassung an örtliche Bedürfnisse erfuhr. So scheint die Gestalt der Urmutter im Neolithikum Südosteuropas zwar auch in ihrer ursprünglichen Form als heraldisches Weibchen noch bekannt gewesen zu sein, fiel aber in dieser drastischen Darstellungsweise im Laufe der Zeit auf den Status einer minderen Gottheit unter vielen zurück, wie die zahlreich auftretenden schamweisenden Amulette und Figurinen nahe legen. Bedeutend blieb sie, später nicht mehr schamweisend dargestellt, als Schützerin des Heimes und des Herdes, die sie in frauengestaltigen Architekturmodellen geradezu verkörpert. Hier zeigt sich deutlich der Einfluss autochthoner Vorstellungen, die ihren Ursprung in Orten wie Lepenski Vir/Serbien gehabt haben dürften. Auch die Verehrung von Ahnenfigürchen im Rahmen eines Hauskultes, häufig in der Nähe der Herdstelle, gehört mit zu den aus Anatolien übernommenen Vorstellungen. Dagegen wurde der Bestattung selbst und ihrer rituellen Gestaltung meist keine besondere Aufmerksamkeit zuteil.

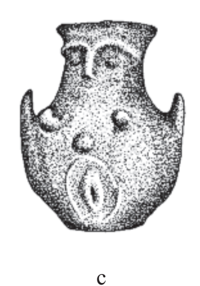
In Mittel- und Westeuropa nahm die neolithische Religion ein deutlich eigenständiges Gepräge an, das in den verschiedenen Kulturen, angefangen bei der Linienbandkeramik über die Trichterbecherkultur bis zur Megalithkultur, jeweils charakteristische Schwerpunkte bildete. Auch in der Kultur der Linienbandkeramik, der ältesten neolithischen Kultur auf mitteleuropäischem Boden, blieb der Hauskult mit seiner Verehrung der Vorfahren fester Bestandteil religiösen Handelns. Auch Bestattungen spielten nun wieder, ähnlich wie im frühen Anatolien, eine wichtige Rolle, wobei Sekundärbestattung und damit die Feier des Todes als Transformations- und Übergangsstadium üblich war. Seine letzte Ruhestätte fand der Verstorbene in einem Erdgrab oder aber auch in einer Höhle, die in der Vorstellungswelt der Bandkeramiker den Eingang zur Unterwelt darstellte. Dort herrschte seit Lepenski Vir eine (schamweisende) Gottheit, die Aspekte des Todes und der Fruchtbarkeit auf sich vereinigte. Mit der Stichbandkeramik wurde das religiöse Handeln um eine neue Facette in Gestalt der Kreisgrabenanlagen bereichert, in denen Rituale nun



a



b



c



d

Abb. 4
Von der schamweisenden Urmutter zur Toten- und Dolmengöttin.

kollektiv und in Zusammenhang mit wichtigen astronomischen Eckdaten im Jahresverlauf durchgeführt wurden. Zwar spielten demnach die Ahnen die entscheidende Rolle, aber auch die bereits aus Anatolien und Lepenski Vir bekannte Urmutter bleibt als so genannte Krötendarstellung bedeutend und lässt sich funktional mit dem Bestattungsritual in Verbindung bringen – die Urmutter stand demnach immer noch in Verbindung mit dem Tod und der Totenwelt.

Diese alten Vorstellungen wurden in der darauf folgenden Trichterbecherkultur und verwandten Kulturen modifiziert, indem nun langsam Kollektivbestattungen in den Vordergrund traten, die ganz neue Grabformen erforderten. Die Grabstätten nahmen den Charakter von Totenhäusern an, die von einem Grabhügel bedeckten wurden und auf diese Weise dokumentierten, dass man die Totenhäuser als zur Unterwelt gehörig betrachtete. In dieser Unterwelt herrschte eine Dolmengöttin, religionsgeschichtlich eine Nachfolgerin der bandkeramischen Höhlengöttin, deren Abbild mit den charakteristischen Drohaugen gleichzeitig vor den Gefährdungen im Jenseits schützen sollte. Diese Dolmengöttin wurde gelegentlich, besonders in Westeuropa, in einer Stele vergegenwärtigt gedacht und auf diese Weise semianikonisch zur Darstellung gebracht; meist sind es aber die isolierten Bilder ihrer Kennzeichen und Attribute, die auf ihre Anwesenheit hindeuten, dazu zählen die drohstarrenden Augen, eine Reihe von Halsbändern oder ein Paar weiblicher Brüste. Die Zeichen und Symbole der weiblichen Gottheit, die in der einen oder anderen Weise mit dem Schicksal des Verstorbenen assoziiert wurden, fanden sich nicht nur in den Grabmalen der Trichterbecherkultur, sondern hatten sich darüber hinaus auch in der westeuropäischen Megalithkultur durchsetzen können. Auch dort fungierte die Dolmengöttin als Herrin der tellurischen Welt.

4. Fazit

Religion entstand nicht grundlos aus dem Nichts, und sie entsteht auch nicht immer wieder neu. Vielmehr entstand Religion einmalig oder vielleicht auch mehrfach als bewusste Auseinandersetzung des Menschen mit der ständigen Bedrohung seiner individuellen und kollektiven physischen Existenz und der Erkenntnis der Endlichkeit seines Lebens. Aus ersten Versuchen, dieser existentiellen Bedrohung durch Konservierung der sterblichen Überreste und durch Schaden abwehrenden Zeichen zu begegnen, entwickelten sich im Rahmen eines adaptiven Prozesses an unterschiedliche Gesellschaften spezifische, angepasste religiöse Vorstellungen und Handlungen.

Bei dieser Rekonstruktion konnten erstmalig Ansätze aus unterschiedlichen geistes- und naturwissenschaftlichen Disziplinen fruchtbar gemacht werden, die gerade in ihrem Zusammenspiel fundierte und intersubjektiv überprüfbare Aussagen zur Religionsentstehung ermöglichen.

Das große Interesse, auf das das Thema Ursache und Entstehung von Religion zur Zeit stößt – dies nicht zuletzt in Zusammenhang mit politischen Fragen – lässt auch weiterhin eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Thematik sinnvoll erscheinen. Wenn einerseits die bislang aktuellen biologischen Ansätze als reduktionistisch zu betrachten sind und allein kaum zu befriedigenden Lösungen führen werden, so konnte doch gezeigt werden, dass die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen immer wieder Teillösungen in dieser Frage liefern konnten, die in ihrer Zusammenschau ein schlüssiges Gesamtbild zum Thema Religionsentstehung ermöglichen.

Literatur

AUFFERMANN, Bärbel/ORSCHIEDT, Jörg 2002: Die Neandertaler. Eine Spurensuche. Stuttgart 2002.

BELLAH, Robert N. 1973: Religiöse Evolution. In: C. Seyfarth/W. M. Sprondel (Hrsg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers. Frankfurt 1973, 267–302.

BÖHME, Hartmut 1997: Aby M. Warburg. In: A. Michaels (Hrsg.), Klassiker der Religionswissenschaft. München 1997, 133–156.

BOYER, Pascal 2004: Und Mensch schuf Gott. Stuttgart 2004.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca 1999: Gene, Völker und Sprachen. Die biologischen Grundlagen unserer Zivilisation. Darmstadt 1999.

CLOTTES, Jean/LEWIS-WILLIAMS, David 1997: Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit. Thorbecke-Speläothek 2. Sigmaringen 1997.

D'AQUILI, Eugene 1986: Myth, Ritual, and the Archetypal Hypothesis. Zygon. Journal of Religion and Science 21/2, 1986, 141–160.

DAWKINS, Richard 2007: Der Gotteswahn. Berlin 2007.

DONDELINGER, Patrick 2003: Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes. Regensburg, 2003.

DUX, Günter 2000: Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten: zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel. Weilerswist 2000.

EIBL-EIBESFELDT, Irenäus/SÜTTERLIN, Christa 1992: Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik. München/Zürich 1992.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan 1956: Nuer Religion. New York/Oxford 1956.

GIMBUTAS, Marija 1995: Die Sprache der Göttin. Das verschüttete Symbolsystem der westlichen Zivilisation. Frankfurt 1995.

GIMBUTAS, Marija 1996: Die Zivilisation der Göttin. Die Welt des Alten Europa. Frankfurt 1996.

GIMBUTAS, Marija 1999: The Living Goddesses. Berkley/Los Angeles/London 1999.

GINZBURG, Carlo 1986: Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia. Nuovo Politecnico 152. Turin 1986.

GRÜNSCHLOSS, Andreas 2003: When we enter into my Father's spacecraft. Cargoistic hopes and millenarian cosmologies in new religious UFO movements. In: J. R. Lewis (Hrsg.), Encyclopedic Sourcebook of UFO Religions. Amherst 2003, 17–42.

GUTHRIE, Stewart Elliot 1993: Faces in the clouds: A new theory of Religion. New York 1993.

JENSEN, Adolf E. 1948: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. Studien zur Kulturkunde 9. Stuttgart 1948.

KLOTZ, Heinrich, Die Entdeckung von Çatal Höyük. Der archäologische Jahrhundertfund. München 1997.

KÖNIG, Otto 1970: Kultur und Verhaltensforschung: Einführung in die Kulturethologie. München 1970.

Mauss, Marcel 1997: Gabentausch. In: M. Mauss, Soziologie und Anthropologie 2: Gabentausch, Soziologie und Psychologie, Todesvorstellungen, Körpertechniken, Begriff der Person. Frankfurt a. M. 1997, 11–144.

Mbiti, John 1974: Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin/New York 1974.

Mithen, Steven 1996: The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion and Science. London 1996.

Müller-Beck, Hansjürgen/Albrecht, Gerd (Hrsg) 1987: Die Anfänge der Kunst vor 30 000 Jahren. Ausstellung Tübingen 1987. Stuttgart 1987.

Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene/Rause, Vince 2003: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München/Zürich 2003.

Orschiedt, Jörg: Beispiele für Sekundärbestattungen vom Jungpaläolithikum bis zum Neolithikum. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 38/3–4, 1997, 325–345.

Ramachandran, Vilayanur S. 1998: Phantoms in the brain: human nature and the architecture of the mind. London 1998.

Turner, Victor Witter 1996: Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Oxford 1996.

Warburg, Aby 1996: Schlangenritual. Ein Reisebericht. Wagenbachs Taschenbücherei 263. Berlin 1996 (erste Veröffentlichung unter dem Titel: A Lecture on Serpent Ritual, in: Journal of the Warburg Institute 2, 1938–39, 222–292).

Wunn, Ina 2000: Religion und steinzeitliche Kunst. Die Höhlenmalerei als Spiegel der jungpaläolithischen Geisteswelt. Zeitschrift für Religionswissenschaft 8/2, 2000, 193–211.

Wunn, Ina 2002: Die Evolution der Religionen. Habilitationsschrift, elektronische Veröffentl. UB/TIB Hannover. Hannover 2002.

Wunn, Ina 2003: The Evolution of Religions. Numen 50, 2003, 388–415.

Wunn, Ina 2005: Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit. Stuttgart 2005.

Abbildungsnachweise:

Abb. 1: Auffermann/Orschiedt 2002, 76.
Abb. 2: Müller-Beck/Albrecht 1987, 79; 80; 99.
Abb. 3: Klotz 1997, 28; 29; 31.
Abb. 4,a: Gimbutas 1996, 255 Abb. 7.51.
Abb. 4,b: Gimbutas 1999, 31 Abb. 226.
Abb. 4,c: Gimbutas 1995, 191 Abb. 292.2.
Abb. 4,d: Gimbutas 1996, 239 Abb. 7.5.

Anschrift der Verfasserin:

Prof. Dr. Dr. Ina Wunn
Center for the interdisciplinary research on religion and society (*CIRRuS*)
Universität Bielefeld
Universitätsstr. 25
33501 Bielefeld
Ina.wunn@uni-bielefeld.de